

«ASÍ PUES, LA MUJER NO HABRÁ TENIDO TODAVÍA (UN) LUGAR»: BUTLER LEE A IRIGARAY

Luisa Posada Kubissa
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Parece claro que el pensamiento de Judith Butler se presenta como un pensamiento de corte antiesencialista. Por ello, puede resultar a primera vista paradójico establecer algunas herencias directas en esta posición de las tesis de la diferencia sexual de Luce Irigaray. Sin embargo, como se intenta mostrar aquí, partiendo de algunos lugares textuales en ambas autoras es posible establecer este vínculo entre ellas y, en particular, entender qué es lo que interesa a Butler en su lectura de la pensadora francesa.

PALABRAS CLAVE: Diferencia sexual, género, Irigaray, Butler, anti-esencialismo.

SUMMARY

It seems clear that Judith Butler's thought is presented as anti-essentialist. Therefore, it may be at first glance paradoxical to establish some direct legacy in this position from Luce Irigaray's thesis of sexual difference. However, as we try to show here, by reading some textual parts in both authors it is possible to establish this link between them and, in particular, understand what it is that really interests Butler when reading the French thinker.

KEYWORDS: Sexual difference, gender, Irigaray, Butler, anti-essentialism.

«Así, pues, la mujer no habrá tenido todavía (un) lugar»¹

1. ALGUNOS LUGARES TEXTUALES DE IRIGARAY

Si partimos de la lectura de Luce Irigaray, en el sentido de que en esta pensadora la diferencia sexual se convierte en diferencia esencial, cabe preguntarse qué le puede interesar al pensamiento de Judith Butler de esta operación. Para abordar esta pregunta, partiremos aquí de una sumaria presentación de algunas de las tesis principales en ambas pensadoras, para poder acceder desde ahí a las referencias concretas de Butler a algunas de las afirmaciones de Irigaray y aventurar, de este modo, qué lectura hace de las mismas.



65

REVISTA CLEPSYDRA, 13, 2014, PP. 65-77



En Luce Irigaray, el concepto de diferencia sigue el rastro de Gilles Deleuze²: la *diferencia* es aquí *lo-otro*, *lo no-idéntico*, que cuestiona toda posibilidad de identidad. En línea también con Jacques Derrida³, Irigaray lee la *diferencia* (*différance*) como *diferancia* (*différance*). Y, a partir de estas raíces, esta pensadora asume lo femenino como la diferencia por antonomasia, lo irreductible al orden de la razón masculina dominante, al «fallogocentrismo». Lo femenino habría constituido lo que siempre ha estado excéntrico al logos, lo que ha quedado en los márgenes de la razón constituyente desde la modernidad, y que resulta ser, por ello mismo lo irrepresentable: por ello, escribe Irigaray, «La mujer, en cuanto tal, no sería. No existiría, salvo en la modalidad del *todavía no* (del ser)»⁴.

Lo femenino no se puede conceptualizar porque toda conceptualización se vincula siempre con la Ley del Padre. Ha habido no obstante quien ha interpretado que en Irigaray hay una posibilidad de conceptualizar la subjetividad femenina a partir del deseo y el placer como exterioridad del discurso masculino⁵. Otras autoras, sin embargo, discutirían esta «reinención de la subjetividad», por entender que «lo que parece evidente es que Irigaray nunca ha tenido como objetivo la construcción de un sujeto femenino»⁶. Pero sea o no este el objetivo central de Irigaray, lo cierto es que su propuesta inicial pasa por escenificar el discurso filosófico-cultural sobre la mujer para, imitándolo, venir a distorsionarlo por completo:

Para dislocar realmente el discurso filosófico (y que) adopte una doble estrategia de acuerdo con un proceso de mimesis, (Irigaray) acepta el material con el que se define a la mujer, pero cuando se pregunta: «Pero, ¿y si comenzara a hablar?», entonces subvierte radicalmente la relación especular, que cede ante la producción discursiva para alimentarse, simbólica y materialmente, del cuerpo femenino⁷.

La mujer, entonces, no puede «empezar a hablar» sin subvertir los discursos filosóficos y psicoanalíticos, que la reducen a «condición de posibilidad de la imagen y de la reproducción de sí»⁸. Y, para poder hablar, la mujer ha de encontrar el lugar de su diferencia, el lugar desde el que hablar esa diferencia: para Irigaray la morfología corporal será ese lugar, porque el cuerpo femenino y el placer de la mujer se presentan como absoluta

¹ L. IRIGARAY, *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal, 2007, p. 207 (*Speculum de l'autre femme*. París, Les Éditions de Minuit, 1974).

² G. DELEUZE, *Diferencia y repetición*. Madrid: Júcar, 1988 (*Différence et répétition*. París P.U.F., 1968).

³ J. DERRIDA, *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989 (*L'écriture et la différence*. París, Les Éditions de Minuit, 1967).

⁴ L. IRIGARAY, *op. cit.*, p. 150

⁵ M.L. FEMENÍAS, *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos, 2000.

⁶ A. OLIVA PORTOLÉS, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*. Madrid: Editorial Complutense, Universidad Complutense de Madrid e Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 2009, p. 243

⁷ R. BRAIDOTTI, «Radical philosophies of sexual difference: Luce Irigaray», en *The Polity Reader in Gender Studies*, Cambridge, Polity Press, 1994, pp. 62-70, p. 70.

⁸ L. IRIGARAY, *op. cit.*, p. 121.

amenaza del discurso masculino, ya que escapan al pensamiento logocéntrico: «Se trata de la afirmación de la diferencia, de una nueva erótica, que no se puede conceptualizar porque todo concepto está ligado a la Ley del Padre o al significante fálico»⁹.

Con el decir de la diferencia femenina se pone en acto la fuerza subversiva de la mimesis: el acto mismo de la imitación fuerza la parodia del discurso falogocéntrico y lo subvierte y lo desquicia:

Puesto que, una vez más, las palabras «sensatas» —de las que por otra parte ella sólo dispone por mimetismo— son impotentes para traducir lo que se fuerza, se clama, y se suspende en las trayectorias crípticas del sufrimiento-latencia histórico. Entonces... poner todo el sentido cabeza abajo, patas arriba, lo de detrás delante y la cabeza a los pies (...). Insistir también y deliberadamente en esos «blancos» del discurso (...) Desquiciar la sintaxis (...) Que por mucho tiempo no se pueda prever de dónde, hacia dónde, cuándo, cómo, por qué ello pasa o no pasa(...) Fuerza que ya no será canalizable con arreglo a un determinado *plan/plano*: proyección de una sola fuente, incluso en los circuitos secundarios, con efectos retroactivos¹⁰.

La diferencia femenina, que se pone por tanto en acto en la mimesis misma, encuentra su lugar en la propia genitalidad, como ya hemos apuntado; y que este sea el lugar que Irigaray propone para subvertir el orden falogocéntrico, ha sido objeto de crítica, ya que: «La realidad es que el orden patriarcal no se inmuta lo más mínimo por coexistir con una feminidad (...) que acepta configurar su identidad desde las —presuntas— características de su sexo: este orden la redujo siempre a su sexo —‘*tota mulierest in utero*’, decía Santo Tomás—: ahora habría que decir ‘toda la mujer está en los labios’»¹¹.

La morfología genital femenina, como lugar de la diferencia, constituye lo **impensado**. Por ello se trata precisamente de revalorizar ese territorio que la ficción moderna cartesiana desvalorizó, autoinstituyéndose como razón pura frente a un cuerpo feminizado e inferiorizado en la dualidad mente-cuerpo. Este imaginario masculino, que conforma la ciencia, la filosofía y la política a partir de la negación de la existencia de lo femenino, reniega de la carne —«el experimento de Descartes acerca del alma sin cuerpo es el prototipo» de esta renegación¹². Por tanto, se trata de pensar a partir del cuerpo de la mujer, a partir de su sexualidad, para asumir un nuevo reto: pensar lo impensado, es decir, pensar la diferencia sexual.

Pero sólo será posible para Irigaray este «pensar lo impensado» a partir de una transformación que no sea únicamente la del propio pensar, sino incluso la del mismo obrar, la del deber ser; en otras palabras, se trata de la de la invocación ética: Irigaray plantea que es necesaria una revolución, no sólo del pensamiento, sino también de la

⁹ M.L. FEMENÍAS, *op. cit.* (2000), p. 172.

¹⁰ L. IRIGARAY, *op. cit.*, pp. 127-8

¹¹ C. AMORÓS, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra, 1997, pp. 391-2.

¹² M.J. GUERRA, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid/ Editorial Complutense, S.A., 2001, p. 73.





ética «para que tenga lugar la obra de la diferencia sexual»¹³. Porque el hecho de que el sujeto se haya pensado siempre en masculino, con la pretensión de ser universal, ha supuesto una distorsión de los valores, por la que los valores femeninos no han encontrado un lugar de afirmación. Irigaray piensa que la diferencia femenina se instituye precisamente con la institución de estos valores negados en un universal que se ha querido pasar por neutro: el hombre.

Precisamente para deconstruir esa universalidad que se ha auto-arrogado el sujeto (masculino), Irigaray va a proponer, en una segunda etapa de su pensamiento, una serie de estrategias a seguir desde la apertura a la diferencia femenina. Y estas estrategias pasan por asociar la identidad femenina a una mitología específicamente femenina, con sus diosas y sus mujeres divinas; por su empeño en poner en las palabras la diferencia sexual y cambiar las reglas lingüísticas; por la reclamación del orden materno que reaparece ahora con un carácter casi ético de la relación fetal; por la apelación a las relaciones entre madre-hija, que fomentan las relaciones de identidad y que constituyen el espacio menos cultivado de nuestra sociedad; por la imperiosa necesidad de recoger por escrito los derechos y deberes correspondientes a las distintas identidades; por la reivindicación de la apropiación femenina del concepto de belleza o del de edad; y, todo ello, bajo la guía de lo que Irigaray propone como interrogante identitario: «¿Cuándo, entonces, nos haremos mujeres?»¹⁴.

Este último interrogante es particularmente importante para Irigaray, porque sólo constituyéndonos como género diferenciado las mujeres podemos entrar en relación de complementariedad simbólica con los hombres, sin tropiezos y sin ser asimiladas al orden falogocéntrico, ya que «El encuentro entre una mujer y un hombre puede alcanzar una dimensión de universalidad si tiene lugar en la fidelidad de cada uno a su género»¹⁵. Esto significa que las mujeres deben participar de una cultura propia y que, por lo mismo, la humanidad ha de representar válidamente a los dos géneros de los que se compone.

A partir de estos desarrollos teóricos, Irigaray presenta la diferencia sexual como la diferencia sustantiva, frente a la cual cualquier otra resulta ser meramente secundaria. Como dato inmediato y natural, la diferencia sexual es irreductible y, ante ella, cualquier otra diferencia es secundaria: «El género humano en su totalidad está compuesto por mujeres y hombres y por nada más. De hecho, el problema de las razas es un problema secundario —¿salvo desde el punto de vista de lo geográfico?— que nos oculta el bosque, y lo mismo ocurre con las otras diversidades culturales, religiosas, económicas y políticas»¹⁶.

Como venimos viendo, hay en el pensamiento de la diferencia sexual de Irigaray un discurso que toma los derroteros de una suerte de esencialismo que gira en

¹³ L. IRIGARAY, *Ética de la diferencia sexual*. Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010, p. 36 (Éthique *de la différence sexuelle*. París, Éditions de Minuit, 1984).

¹⁴ L. IRIGARAY, *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra, 1992, pp. 129-131 (*Je, tu, nous*. París, Editions Grasset et Fasquelle, 1992).

¹⁵ L. IRIGARAY, *Amo a ti*. Barcelona: Icaria, 1994, p. 203 (*J'aime a toi*. París, Editions Grasset et Fasquelle, 1992).

¹⁶ *Ibidem*, pp. 73-4.

torno al binarismo sexual. Y no deja de resultar por lo mismo paradójico que, con esos derroteros, se venga a cruzar con el pensamiento del anti-esencialismo de Judith Butler. Precisamente, aquí nos ocuparemos de desvelar un poco esas extrañas confluencias y de tratar de iluminarlas para que puedan ser mejor comprendidas. Porque si hablamos de Butler, hablamos del pensamiento de la deconstrucción, de la crítica a toda identidad **sexual, del dismantelamiento de la categoría «mujeres»,...: hablamos, en fin, de algo** que parece bastante alejado de las tesis de la pensadora francesa. ¿En qué lugar vienen a encontrarse universos tan aparentemente alejados? ¿Y cómo se produce el roce entre ambos mundos de pensamiento?

A estas cuestiones atenderemos en nuestro último apartado, siendo conscientes de que las huellas textuales de Luce Irigaray se han esbozado sin pretender otra cosa que presentarlas en sus trazos mínimos al efecto de nuestros intereses aquí. Por tanto, no entraremos a considerar la evolución de las posiciones que la propia pensadora francesa distingue en su pensamiento¹⁷, sino que nos centraremos en lo que a Butler le interesa en particular de la primera Irigaray.

2. ALGUNOS LUGARES TEXTUALES DE BUTLER

En una primera aproximación se puede decir que a la filósofa norteamericana Judith Butler le preocupa el pensar la identidad¹⁸. O, más concretamente, la crítica de todo discurso de la identidad entendida desde una metafísica de la sustancia como algo **fijo y ya dado. Y esto vale para la revisión butleriana de categorías como el «género», el «sexo», o el propio «sujeto»,** que no componen instancias descriptivas, sino que son siempre y necesariamente referentes de normatividad. En este sentido, y en la cuestión de la categoría de sexo, Butler es tajante: «Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada 'sexo' esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá fue siempre género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal»¹⁹.

Si no hay lugar para distinguir el sexo del género y establecer una relación causal de uno a otro, cabe preguntarse de inmediato cómo entonces se da la identidad de género. Para Butler está claro que esa identidad genérica se constituye perfor-

¹⁷ «De Speculum a entre Oriente y Occidente. Luce Irigaray, 25 años de filosofía feminista de la diferencia», entrevista exclusiva de Juan de Ávila: <http://www.jornada.unam.mx/1999/08/02/irigaray.htm> (consultado: 01-07-2013).

¹⁸ E. BURGOS, «Judith Butler», en M.J. GUERRA y A. HARDISSON (eds.), *Pensadoras del siglo XX*, Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Nobel y Caja Canarias, tomo II, 2006, pp. 169-192, p. 169. Remitimos aquí también al excelente ensayo de E. BURGOS, *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: A. Machado Libros, 2008.

¹⁹ J. BUTLER, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2007, p. 55 (*Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Londres y Nueva York, Routledge, 1990).





mativamente, esto es, el género se instituye en las mismas prácticas en las que se *performa*. Estas prácticas repiten las normas de género y, en la iteración de las reglas culturales genéricas, ponen en acto aquello que normativizan.

Ahora bien, si esto es así, cabe plantearse si en la mera repetición hay margen para la agencia, pues de no ser así estaríamos ante la constante reposición de lo mismo y, con ello, ante la imposibilidad de transformación misma de las normas. Butler sostiene que tal agencia no sólo es posible, sino inevitable: en la repetición misma está contenida la variación: toda repetición implica, necesariamente, **alteración de lo repetido. A ello se refiere la autora al hablar de la repetición subversiva:** «este fracaso constitutivo de lo performativo, este deslizamiento entre el mandato discursivo y su efecto apropiado es la ocasión y el índice lingüísticos de la desobediencia resultante»²⁰. Por tanto, todo acto performativo alberga la posibilidad de la desobediencia; y esa desobediencia consiste en romper la legitimidad de la ley y en cuestionar así también la autoridad de quien pretende instituir la.

En tanto repetición de la norma, el género es parodia de sí mismo, es una **imitación sin original, cosa que se pone explícitamente de manifiesto en las prácticas** del travestismo y en las denominadas *drag*: estas prácticas desvelan «la estructura mimética del género en sí, así como su contingencia»²¹.

Cuando Butler aplica estos supuestos al caso del feminismo, deja claro que no se trata de desentenderse del proyecto político feminista, y asevera por ello que «La deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política; más bien instauro como política los términos mismos con los que se estructura la identidad»²². En este sentido, hay que reconocer que la categoría «mujeres», como toda categoría de identidad, es inherentemente normativa y opresora y, por lo mismo, excluyente. Por lo mismo, Butler constata cómo esta categoría deja fuera las diferentes variables **que se entrecruzan a la hora de configurar identidades determinadas, como la clase,** la raza, la etnicidad, la franja generacional, o las preferencias sexuales.

Contra las posiciones que cargan de identidad el sujeto «mujeres» en sentido fuerte, Butler retoma la tesis foucaultiana de la producción discursiva del sujeto, para reiterar que el feminismo ha incurrido en la falacia de un sujeto pre-discursivo que, con carácter de universal, se presenta como anterior a la ley y al discurso mismo del poder que históricamente lo constituye. Tal narración encubre que, como ya lo teorizara Foucault, son los sistemas jurídicos los que producen al sujeto, que luego dicen representar. Esta tesis butleriana ha sido objeto de especial atención, y a propósito de ella leemos:

Esta nueva manera de mirar el género que introduce Butler difiere de los estudios feministas que, en su mayor parte, consideran necesario mantener un sujeto como portador y sostén de la acción. No de otro modo ha sido entendido el sujeto feminista con potencia para la transformación de las relaciones de dominación. El desafío

²⁰ *Ibidem*, p. 181.

²¹ *Ibidem*, p. 269.

²² *Ibidem*, p. 288.

de la teoría del género de Butler a la metafísica de la substancia y a los postulados feministas mayoritarios halla en su concepción performativa del género, donde se rechaza el sujeto previo a la acción transformadora por parte del sujeto —sujeto generado y generizado—, uno de sus más complicados núcleos teóricos que Butler retomará una y otra vez en sus obras con el ánimo de acercarnos a su comprensión»²³.

Este «sujeto generado y generizado» es, por tanto, producto de la repetición paródica de las normas que lo *performan* y que remiten a la normatividad propia de la obligatoriedad con la que se impone el binarismo heterosexual. Si esto es así, cabe decir que, por tanto, no es el sujeto quien actúa el sexo, sino que el sujeto es **más bien actuado por él. Sin embargo, el sexo se ha pensado bien como algo fijo**, determinado, o bien como algo construido y, por tanto, indeterminado. Y Butler advierte que esta manera de pensar por oposición simplifica cómo se asumen en realidad el sexo y la sexualidad por la «reiteración forzada de normas»²⁴.

Esta reiteración es pensada por Butler como «performatividad», en la que se cruzan, por un lado, la significación de «repetición» en el sentido derrideano; y, por otro, el uso que desde la filosofía del lenguaje hace Austin para hablar de «expresiones realizativas» o «performativas» como aquellas que ponen en acto lo que nombran. Pero ahora esta repetición entraña siempre y necesariamente la variación de la norma misma en lo que es su carga subversiva constituyente: en la reiteración no hay mera réplica, sino acto que confiere autoridad o la resta a las relaciones socio-sexuales. Por tanto, como ya habíamos apuntado antes, la repetición performativa es, a la vez y necesariamente, la subversión de las normas que pone en acto. Y aquí Butler reivindica el término *queer* como ese «punto de reunión» que tiene la posibilidad de transformarse en «un sitio discursivo» para las prácticas de repetición subversiva de «las lesbianas y los hombres gay más jóvenes y, en otro contexto, de las intervenciones lesbianas y, todavía en otro contexto, de los heterosexuales y bisexuales para quienes el término expresa una afiliación con la política antihomofóbica»²⁵.

Cuando encara la posibilidad de las prácticas subversivas en el terreno más político, Butler se vuelve a las teorizaciones de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe²⁶ y desde ahí se pregunta qué es la exclusión y cómo puede ser esta paliada, ya que «el desafío que Butler se propone encarar es cómo lograr que los ámbitos constitutivos de la exclusión ni sean permanentes ni reificados»²⁷. Coincidiendo con estos autores en la idea de pensar una democracia radical, que se traduce a su vez en la idea de una inclusividad total, Butler entiende que se trata de un horizonte regulativo que, si bien

²³ E. BURGOS, *op. cit.* (2008), p. 150.

²⁴ J. BUTLER, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires, Barcelona, México: Ediciones Paidós Ibérica, 2002, p. 145 (*Bodies that Matter. On Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York, Routledge, 1993).

²⁵ *Ibidem*, p. 323.

²⁶ E. LACLAU, E y Ch. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1985 (*Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso, 1985).

²⁷ M.L. FEMENÍAS, *Judith Butler: introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos, 2003, p. 138.



nunca podrá realizarse, ha de guiar el territorio de las propuestas políticas desde la **cambiante e inestable producción de «posiciones de sujeto y significantes políticos»²⁸**.

Desde este horizonte regulativo que se propone paliar la exclusión, Butler apela a la categoría «mujeres» que, en coherencia con lo dicho, nunca podrá entenderse como una categoría totalmente inclusiva, y, por lo mismo, como dada y cerrada. Pero acepta un sentido débil de la misma, desde un anti-esencialismo deconstructivo, **que podría utilizarla por razones de eficacia política: en este sentido, «mujeres» significaría algo que no puede ser cerrado, una categoría que no puede ser leída** como meramente descriptiva y que, para poder ser utilizada por tanto, puede y debe apuntar a su propia apertura permanente.

Si, por otra parte, «no hay ningún sujeto idéntico a sí mismo (...) (y) en otras palabras, el sujeto como entidad idéntica a sí misma ya no existe»²⁹, entonces la deconstrucción del sujeto y de sus categorías nucleares— la identidad, la universalidad, la categoría de «mujeres», etc.— **quiere apuntar a su re-significación**, de manera que sea posible actuar políticamente desde el horizonte regulativo de una comunidad completamente inclusiva: actuar *como si* tal cosa fuera posible implica entender que no se trata de proclamar sin más la deconstrucción de la política, como ya señalamos antes, sino de orientarse a una nueva concepción de la misma que asuma el carácter no natural del binarismo de sexo y permita abrirse **a las múltiples configuraciones posibles del sexo y el género**.

Hasta aquí, sumariamente, algunas de las ideas de Judith Butler; y, en particular, de la primera Judith Butler. Pues para nuestros intereses aquí bastarán las líneas esbozadas para arribar a una perplejidad inicial: ¿Por qué y cómo le puede interesar a esta pensadora anti-esencialista y deconstructiva un pensamiento que aparece como justamente contrario, como es el pensamiento de la diferencia sexual de Luce Irigaray? Como son constatables las referencias que Butler reserva a las tesis de la pensadora francesa, en especial en los títulos aquí abordados, en lo que sigue se tratará precisamente de enfrentar dicha perplejidad a partir de las propias referencias de esta pensadora a algunas de las tesis de Irigaray.

3. BUTLER LEE A IRIGARAY

Empecemos por recoger los términos mismos en los que Butler resume sus discrepancias con Luce Irigaray:

El empeño de Irigaray por obtener una sexualidad femenina específica ha sido el centro de debates antiesencialistas durante algún tiempo. El hecho de volver a la biología como la base de un significado o una sexualidad femenina específica parece derrocar la premisa feminista de que la biología no es destino. Pero ya sea que la sexualidad femenina se conforme en este caso a través de un discurso bioló-

²⁸ J. BUTLER, *op.cit.* (2002), p. 275.

²⁹ *Ibidem*, p. 323.

gico por motivos meramente estratégicos, o que, de hecho, se trate de un retorno feminista al esencialismo biológico, la representación de la sexualidad femenina como rotundamente diferente de una organización fálica todavía es problemática³⁰.

Pero, a partir de su propio posicionamiento en el polo conceptual anti-esencialista, Butler retoma y reconoce al pensamiento de Irigaray mucho más de lo que esta cita inicial pudiera llevarnos a pensar. Por lo pronto, la dualidad genérica a la que apela Irigaray tiene que interesar a Butler, porque a partir de ahí es posible concebir más géneros que el monológico género masculino, por mucho que en Irigaray esta proliferación genérica se reduzca al binarismo masculino-femenino.

Por otro lado, frente a la interpretación de Simone de Beauvoir de que el cuerpo femenino está marcado dentro del discurso masculinista y constituye «lo otro» de lo masculino que se auto-presenta como lo universal, a Butler le interesa más la lectura de Irigaray: tanto la marca como lo marcado se insertan dentro de un modo masculinista **de significación. De manera que es el discurso de la razón masculina dominante, el falogocentrismo, el que da un nombre para ocultar lo femenino y ocupar su lugar**³¹.

Si la marca y lo marcado son parte del mismo discurso monológico masculino, lo femenino no se representa ni siquiera como «lo otro», sino que permanece como lo irrepresentable para Irigaray: como lo que Butler denominaría lacanianamente lo *forcluido* o lo excluido. De modo que la asimetría de género no se reproduciría como resultado de una reciprocidad fallida que produce esa dialéctica asimétrica, como aparece en Simone de Beauvoir: en Irigaray, la dialéctica en sí es la construcción **monológica de una economía significativa masculinista. Es decir, lo masculino y lo femenino se presentan como una oposición binaria que, en realidad, disfraza el hecho de que se trata de un discurso unívoco y hegemónico**³².

Desde esta lectura que Butler hace de Irigaray, entiende que para esta pensadora la única forma de evitar esa marca de género reside en la posibilidad de **otro lenguaje o de otra economía significativa, que sólo puede construirse a partir del sexo, de la morfología sexual femenina**. Pero aquí Irigaray se mantendría, a pesar de sus objeciones, en línea con los supuestos de Simone de Beauvoir. Pues, al igual que en ésta, el sexo se presenta como si pudiéramos acceder a él por alguna vía que no fuera su propia institución cultural. En otras palabras, también Irigaray parece olvidar, con su hincapié en el sexo como lugar de la diferencia femenina, que sólo podemos ir de lo cultural a lo natural; que no tenemos otro acceso al «sexo natural», por tanto, que el género culturalmente construido³³.

Butler celebra también que en Irigaray se dé una prematura reflexión crítica sobre «la ontología del género como una (de)construcción paródica»³⁴. Efectivamente, reducido lo femenino a la proyección de sí de lo masculino, y

³⁰ *Ibidem*, pp. 92-3.

³¹ *Ibidem*, pp. 64-5.

³² *Ibidem*, p. 75.

³³ *Ibidem*, p. 86.

³⁴ *Ibidem*, p. 121.



extirpado el deseo femenino y devuelto como carencia de deseo, las mujeres para Irigaray juegan a la mascarada para tomar parte en el deseo del hombre, pero a expensas de prescindir del propio. A Butler le parece que de aquí es posible extraer, exprimiéndola y ampliándola, la idea de que el género, no sólo juega, sino que *es* esta mascarada: la idea, por tanto, del género como parodia.

Que Irigaray insista en que sólo hay mujeres y hombres y en que, como hemos visto, la diferencia sexual es la diferencia por antonomasia, frente a la cual cualquier otra diferencia es secundaria, es algo que, obviamente, Butler no puede compartir. Pero sí parece interesarle que, a partir de la aceptación de una diferencia como ésta, se abre la compuerta para pensar muchas más diferencias, **aunque sólo fuera de manera derivativa de aquélla: «La filósofa Luce Irigaray ha sostenido que la cuestión de la diferencia sexual es la cuestión de nuestro tiempo. El hecho de darle esta prioridad a la diferencia sexual implica no solamente que debería considerársela más decisiva que otra forma de diferencia, sino además que podría hacerse derivar de ella las otras formas de diferencia»³⁵.**

Pero en Irigaray la diferencia sexual no es una determinación biológica, que responda al mero dimorfismo anatómico entre los sexos. Tampoco se trata de una dimensión socio-cultural meramente construida. Entonces, ¿qué sería para esta pensadora el sexo? ¿Cómo definirlo?, se pregunta Butler. Y encuentra una respuesta que renueva definitivamente su interés por el pensamiento de esta autora: el sexo, dice Butler, para Irigaray es «una categoría lingüística que existe, por decirlo así, en la división entre lo social y lo biológico»³⁶. Si esto es así, entonces ya en Irigaray el sexo no es un hecho, algo dado —por biología o por cultura—: el sexo es lo que se pone en acto al enunciarlo lingüísticamente. Y esta consecuencia, lógicamente, resulta para Butler de enorme atractivo.

¿Como «fundamento imposible», lo femenino resulta ser entonces lo irrepresentable, un lugar que en Irigaray siempre es un desplazamiento: lo femenino es ocupado por la copia, una imitación «de lo femenino, pero sin su ayuda»³⁷. Por eso, a Butler le interesa el lugar que Irigaray ocupa, imitando la imitación misma: así cuando se ocupa de Platón, le cita constantemente, pero para exponer precisamente lo que ha sido excluido de las citas: «lo que procura hacer Irigaray es mostrar y reintroducir lo excluido en el sistema mismo. En este sentido, la autora realiza una repetición y un desplazamiento de la economía fálica»³⁸.

Esta imitación de la imitación, que Irigaray pone en juego, lleva aparejada para Butler la consecuencia de que no hay original de la copia, que no hay origen de la cita ni de la propia imitación. Por eso, celebra que «La imitación que hace Irigaray tiene el efecto de repetir el origen sólo para desplazar ese origen de su posición de *origen*»³⁹.

³⁵ *Ibidem*, p. 241.

³⁶ J. BUTLER, *Deshechar el género*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006, p. 71 (*Undoing Gender*. Nueva York, Routledge, 2004).

³⁸ J. BUTLER, *op. cit.* (2002), p. 78.

³⁹ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁰ *Ibidem*.

Le interesa derivar de aquí, por tanto, para su propio pensamiento, que no hay original al que la identidad pueda remitir.

Si no hay, por tanto, origen, si éste es un efecto de la agencia del poder falogocéntrico, está claro para Butler que Irigaray no se remite a la diferencia sexual como origen, sino como pregunta: esto es, en Irigaray no se argumenta en contra o a favor de la diferencia sexual, sino que «más bien, ofrece una vía para pensar sobre la cuestión que plantea la diferencia sexual, o la pregunta que la diferencia sexual es»⁴⁰. Como pregunta, piensa Butler, está desprovista de toda sustancialidad, no puede ser entendida como algo dado, sino que permanece en la indeterminación problemática de lo que sólo es en tanto que se formula.

La puesta en acto de la diferencia sexual se convierte en Irigaray en mimesis de los discursos excluyentes, que no se limita a repetirlos reforzándolos, sino que en la propia mimesis les da la vuelta. Butler señala que en esta operación «la voz que surge actúa como un 'eco' del discurso del amo; sin embargo este eco deja claro que existe una voz», por lo que la imitación «crea un lugar para la mujer donde antes no lo había». De manera que en esa mimesis se moviliza el lugar de la ausencia y las exclusiones del discurso quedan al descubierto porque «las palabras del amo suenan diferentes cuando son pronunciadas por alguien que, mediante su habla, su recitado, **está socavando los efectos supresores de su afirmación**»⁴¹.

A Butler le parece que aquí está sugerida la fuerza de la estrategia política que ha de orientar la tarea feminista: la repetición, o el recitado que subvierte el orden mismo de lo repetido. De manera que, en el caso del sexo/género, ello es tanto como apuntar la posibilidad de proliferar los géneros a partir de la subversión del discurso dominante del binarismo sexual. Por lo mismo, y dándole una vuelta de tuerca al pensamiento de Irigaray, la repetición de la diferencia sexual convoca, irremisible y necesariamente, su permanente desestructuración.

Si hubiera que hacer un resumen de los intereses de Butler en las tesis de Luce Irigaray, habría que recordar ese *dictum* coloquial, conforme al cual los extremos se tocan. Porque efectivamente no deja de resultar a simple vista paradójico que a una posición radicalmente anti-esencialista como la de Butler le pueda interesar un discurso de corte esencialista, como es el que Irigaray parece mantener a la hora de apuntalar y querer preservar la diferencia femenina. Sin embargo, como se ha tratado aquí de mostrar, Butler encuentra razones poderosas para inspirarse en la lectura de Irigaray y extraer de la misma una dirección orientada a sus propias tesis.

No hemos entrado aquí en las discrepancias de Butler con respecto al pensamiento de Irigaray, que sin duda son varias y profundas. Pero no son el objeto de estas consideraciones. Sin embargo, a la hora de concluir, sí parece adecuado señalar al menos que, a pesar de las conexiones que aquí se han querido establecer entre ambas pensadoras, la distancia entre ellas es fácilmente constatable: efectivamente, Butler jamás podría suscribir la frase de Irigaray que encabeza este trabajo; y ello

⁴¹ J. BUTLER, *op. cit.* (2006), p. 252.

⁴² Ibidem, p. 284.





porque afirmar que «la mujer no habrá tenido todavía (un) lugar» implica apuntar a un futuro en el que podrá realizarse la auténtica feminidad, con lo que se aventura que tal cosa existe o preexiste sustancialmente más allá de su mera construcción social y cultural. Que para Butler tal posición teórica resulte no sólo imposible, sino también deudora de un pensamiento conservador que excluye todo potencial subversivo, cabe deducirlo de sus propias palabras:

El hecho de aludir a una feminidad original o auténtica es un ideal nostálgico y limitado que se opone a la necesidad actual de analizar el género como construcción **cultural y compleja**. Este ideal tiende no sólo a servir para finalidades culturalmente conservadoras, sino también a ser una práctica excluyente dentro del feminismo, lo que provoca justamente el tipo de fragmentación que el ideal pretende evitar⁴².

Pero esta discrepancia profunda, que hay que resaltar para concluir estas reflexiones con justicia, no obsta para que, tal como se ha querido leer aquí, la pensadora norteamericana retome y reconozca algunas huellas teóricas de la pensadora francesa.

BIBLIOGRAFÍA

- AMORÓS, Celia, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra, 1997.
- ÁVILA, Juan de, «De Speculum a entre Oriente y Occidente. Luce Irigaray, 25 años de filosofía feminista de la diferencia», <http://www.jornada.unam.mx/1999/08/02/irigaray.htm>.
- BRAIDOTTI, Rosi, «Radical philosophies of sexual difference: Luce Irigaray», en *The Polity Reader in Gender Studies*, Cambridge: Polity Press, 1994.
- BURGOS, Elvira, «Judith Butler», en M.J. Guerra y A. Hardisson (eds.), *Pensadoras del siglo XX*, Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Nobel y Caja Canarias, tomo II, 2006.
- , *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: A. Machado Libros, 2008.
- BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires, Barcelona, México: Ediciones Paidós Ibérica, 2002.
- , *Des hacer el género*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006.
- , *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2007.

⁴³ J. BUTLER, *op. cit.* (2007), p. 103.

- DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*. Madrid: Júcar, 1988.
- DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- FEMENÍAS, María Luisa, *Sobre sujeto y género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*. Buenos Aires: Catálogos, 2000.
- , *Judith Butler: introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos, 2003.
- GUERRA, María José, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid/ Editorial Complutense, 2001.
- IRIGARAY, Luce, *Yo, tú, nosotras*. Madrid: Cátedra, 1992.
- , *Amo a ti*. Barcelona: Icaria, 1994.
- , *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal, 2007.
- , *Ética de la diferencia sexual*. Pontevedra: Ellago Ediciones, 2010.
- LACLAU, E. y Ch. MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1985.
- OLIVA PORTOLÉS, A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*. Madrid: Editorial Complutense, 2009.

